Lester K. Little

Les techniques de la confession et la confession comme technique

In: Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979). Rome : École Française de Rome, 1981. pp. 87-99. (Publications de l'École française de Rome, 51)

Résumé
Par technique de confession on entend ici les moyens utilisés pour persuader les fidèles de confesser leurs fautes, et les pénitents de faire des confessions entières. La prédication, la pression sociale des petites communautés, les confréries, la menace d'un châtiment, et l'offre d'une récompense sont tour à tour examinés dans cette perspective. Pour la confession comme technique, c'est-à-dire comme technique appliquée en vue d'une fin, sont pris en considération l'instruction des fidèles, la défense de l'orthodoxie, le renforcement du rôle du clergé, la manipulation politique et le contrôle social.

LESTER K. LITTLE

LES TECHNIQUES DE LA CONFESSION ET LA CONFESSION COMME TECHNIQUE

En exergue à cette communication, je mettrai le portrait d'un confesseur idéal, le bienheureux Venturino de Bergame, un dominicain qui exerça son activité dans le nord et le centre de l'Italie dans le second quart du XIVe siècle. L'auteur, un de ses confrères du couvent de Bologne, en traçait ce portrait en 1347, peu de temps après sa mort. C'est le prédicateur idéal qu'on trouve le plus souvent décrit dans les textes, et la *Legenda beati Venturini* contient elle-même un chapitre fort élogieux sur les talents oratoires exceptionnels de Venturino, chapitre qui n'est guère différent de nombreux autres écrits durant les cent-cinquante années précédentes. Mais le chapitre en question est immédiatement suivi d'un autre qui décrit les dons de confesseur de notre frère prêcheur[1].

Dieu lui avait conféré une grâce toute spéciale pour confesser. Il réussissait à obtenir des pénitents qu'ils rejettent totalement le venin du péché, par la douceur ou par la sévérité, ou encore par la dévotion ou la compassion, selon les besoins de la situation. Au contraire du Faux-Semblant du *Roman de la Rose* ou d'autres personnages appartenant à la littérature ou à la réalité, Venturino n'était pas un *extortor pecuniarum*[2]. Et quand ceux qu'il confessait souhaitaient lui faire don de quelque argent, il n'acceptait pas – à la différence d'autres confesseurs qui en général ne disaient pas non – mais il leur conseillait d'en faire l'offrande à un couvent ou directement aux pauvres. Sa réputation de sainteté grandit tellement que les gens se soumettaient de plus en plus nombreux à ses exhortations et à son enseignement. Il remplissait de pureté les âmes qui venaient à lui; il manipulait ces âmes comme de la cire... La description est suivie d'exemples, et j'aurai l'occasion de citer plus loin l'un d'entre eux.

[1] P. A. Grion, *La «Legenda» del B. Venturino da Bergamo secondo il testo inedito del codice di Cividale*, dans *Bergomum*, 50, 1956, p. 56-62.

[2] Cité par J.-C. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)* (*Publications romanes et françaises*, 98), Gênes, 1967, p. 551.

Pour introduire notre discussion sur la confession, j'ai préféré proposer une série de réflexions plutôt que de rendre compte d'une recherche. Je suivrai de très près le questionnaire d'orientation, mais en groupant mes remarques sous deux rubriques, techniques et objectifs, ou, respectivement : techniques de la confession, et confession comme technique appliquée en vue d'une fin. Dans l'un et l'autre cas, il s'agira de dresser une liste, ensuite de proposer une observation sur certains points, ailleurs de donner un exemple, enfin de suggérer d'éventuelles directions de recherche. L'ordre dans lequel les questions sont abordées n'a pas de rapport avec leur importance, de même que l'attention apportée à telle ou telle question est sans rapport avec son importance. Au contraire quelques-uns des points capitaux seront juste mentionnés en passant, soit parce qu'ils nous sont relativement peu familiers, soit parce qu'ils font l'objet d'autres communications à cette table ronde. Il va sans dire que notre liste n'est pas exhaustive; mais on peut espérer que ses lacunes susciteront des interventions capables de les combler et d'améliorer notre questionnaire.

Pour en venir tout de suite aux techniques de la confession, je les définirai plus précisément comme des techniques ou des moyens de persuasion; et cette dernière à son tour est d'une double espèce : persuasion des fidèles à confesser leurs fautes, et persuasion des pénitents à aller jusqu'au bout, à faire des confessions pleines et entières.

Alors que la prédication peut être, et est souvent, indépendante de la confession, la nouvelle confession auriculaire était invariablement liée à la prédication qui la précédait et ceci aussi bien dans les ouvrages de théologie pastorale[3] que dans la législation des ordres mendiants[4] et dans le récit de la *Vie du Bienheureux Venturino.* Prêcher, par définition, a une fin rhétorique qui à une certaine époque a pu être de convertir les païens au christianisme et à une autre époque d'inciter les Chrétiens à partir pour la croisade. Au XIII[e] siècle le but par excellence du prédicateur était de conduire ses ouailles à la confession[5]. La prédication était le moyen principal pour persuader le fidèle à se confesser, et Humbert de Romans l'exprime par une image fort claire : « De même que le grain est semé dans la

[3] Alain de Lille, *Liber poenitentialis*, cap. 50, éd. J. Longère, Louvain, 1965, II, 158.

[4] Par ex. H.-C. Scheeben, *Prediger und general Prediger im Dominikanerorden in 13. Jahrhundert*, dans *AFP*, 31, 1961, p. 115, 120.

[5] H. Caplan, *Classical Rhetoric and the Medieval Theory of Preaching*, dans *Classical Philology*, 28, 1933, p. 73-96; Humbert de Romans, *De eruditione praedicatorum*, xxviii, éd. J.-J. Berthier, *Opera de vita regolari*, Rome, 1889, II, 444.

prédication, de même la moisson est récoltée dans la confession»[6]. Puisqu'on a déjà parlé des sermons pénitentiels et des *exempla* dont nous ferons sûrement mention par la suite, arrêtons-nous plus particulièrement aux descriptions de quelques-uns des prédicateurs qui connurent le plus de succès, ceux dont les sermons pouvaient inspirer la contrition à des centaines de personnes à la fois. À part saint François lui-même[7], il y a le cas frappant du grand prédicateur pénitentiel que fut Berthold de Ratisbonne, toujours sur les routes pour des campagnes de prédications au plan bien établi[8]. Un autre franciscain, Antoine de Padoue, bénéficiait de la collaboration d'un groupe composé à la fois de confrères et de prêtres séculiers qui entraient en action après son sermon pour entendre en confession tous ceux qu'il avait su convaincre de se confesser[9]. Un autre prédicateur fort populaire fut Haymo de Faversham, tout aussi consciencieux qu'Antoine, mais moins bien organisé. Après un sermon sur la pénitence prononcé à Saint-Denis, il ne lui fallut pas moins de trois jours pour recevoir ensuite à lui tout seul les confessions de son auditoire[10]. Il en alla de même deux siècles plus tard, quand la totalité du clergé de Milan ne suffit pas à confesser tous les fidèles qui souhaient le faire après le passage de saint Bernardin[11]. À un niveau plus pratique, Humbert de Romans dut rappeler au prédicateur ordinaire qu'il devait être aussi un confesseur, que la tâche du prédicateur ne finissait pas avec son sermon, mais seulement après la confession du dernier de ses auditeurs[12].

Le secret de la confession privée ne s'applique qu'au contenu de la confession, non à l'acte lui-même; une vaste marge est donc laissée dans le recours aux divers moyens de pression sociale capables de persuader un individu de se confesser. Tout d'abord, dans une comunauté restreinte, qu'il s'agisse d'une paroisse urbaine ou d'un village de campagne, il est relativement facile de savoir qui va à confesse et qui n'y va pas. En outre, de même qu'elle est précédée de la prédication, de même la confession est suive de la communion, acte plus public encore parce que collectif. Enfin, étant donné

[6] *De erud. praed.*, xliv, éd. Berthier, II, 479.

[7] Thomas de Spalato, *Ex historia pontificum Salonitanorum et Spalatensium*, éd. H. Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübigen et Leipzig, 1904, p. 106.

[8] Salimbene, *Cronica*, éd. Scaglia, p. 813-814.

[9] *S. Antonii Legenda prima*, xiii, éd. L. de Kerval, Paris, 1904, p. 49.

[10] H. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, New York, 1968, p. 274.

[11] R. Rusconi, *Il sacramento della penitenza nella predicazione di San Bernardo di Siena*, dans *Aevum*, 47, 1973, p. 245.

[12] *De erud. praed.*, xliv, éd. Berthier, II, 479.

que les confessions se concentraient à peu près toutes dans le temps du Carême, comme préparation à la communion pascale, la petite communauté avait bien du mal à ignorer qui avait ou non communié pour Pâques.

Toutes ces observations sont encore plus valables et se vérifient encore davantage si l'on tient compte de l'existence des confréries, ces petites communautés artificielles à l'intérieur de communautés plus vastes. Dans leur règlement, il existe une rubrique, la même pour de nombreux types de confréries, sinon pour tous, qui traite de la confession, spécifiant habituellement que chaque membre est tenu de confesser ses péchés une fois (mais souvent c'est *semel ad minus*, au moins une fois) par an et ce, durant la période de Carême avant la communion pascale. L'ouvrage de Meersseman nous donne d'abondants exemples de telles règles et parmi ces règles, certaines comportent l'obligation de deux confessions annuelles, ou de trois, ou même de quatre – ce qui semble être le maximum pour le XIIIe siècle[13]. De la législation conciliaire de l'Église de Rome, dont le respect est une obligation pour tous les fidèles, nous sommes passés au respect volontaire des règles édictées par de petites communautés auxquelles nul n'est obligé d'appartenir. Nous arrivons à saisir ainsi ce qui était sinon la pratique générale en matière de pénitence, tout au moins une exigence largement répandue et respectée. En plus des pressions sociales ayant pu dans un premier temps pousser à s'enrôler dans les confréries, il y avait, pour les membres de celles-ci, la pression due à la discipline de la règle.

Faisons un pas de plus – mais il s'agit peut-être d'un cas assez exceptionnel : la confrérie de l'église Saint-Michel à Bergame imposait à ses membres une amende de deux sous impériaux s'ils ne respectaient pas l'obligation de se confesser deux fois par an (pendant le Carême et avant le 29 septembre, jour de la Saint-Michel). Le trésorier de la confrérie était chargé d'imposer et de percevoir les amendes; il tenait une liste précise des personnes qui s'étaient confessées dans les temps prescrits. Comment, peut-on se demander, se trouvait-il renseigné? La réponse est simple : les règles de la confrérie faisaient un devoir au curé de la paroisse de tenir informé le trésorier[14]. Il n'y a aucune raison, pourtant, de penser que le secret de la confession n'ait pas été respecté.

[13] G. G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, dans *Italia sacra, Studi e documenti di storia ecclesiastica*, 24-26, Rome, 1977; pour des exemples de trois ou quatre fois par an respectivement, voir p. 396 et 403.

[14] Ms. Bergame, Biblioteca civica, sala 1ª, D, 3, 1, fol. 3r-v.

Des recherches ultérieures sur l'histoire des confréries apporteront des réponses plus ou moins complètes sur la manière dont la religion était conçue et vécue entre le XIIe et le XVe siècle. Une des voies à suivre est celle des congrégations de la discipline. Après la rencontre qui s'est tenue à Pérouse en 1960 pour étudier ces congrégations, un centre a été créé pour assurer la poursuite de ces recherches; grâce à ce centre, une vingtaine de règles ont été éditées et l'on a publié des listes régionales qui offrent des informations sur l'existence, à tout le moins, de plusieurs centaines de confréries de la discipline en Italie seulement[15]. Ces confréries étaient fondamentalement pénitentielles; c'est pourquoi les espérances que des études ultérieures offrent dans le domaine de la confession se basent sur la combinaison de leur pratique de la confession et de leur extraordinaire diffusion. Dans le diocèse de Bergame le mouvement commença aux alentours de 1300, et la règle la plus ancienne qu'on ait conservée date des années 1330, règle qui d'ailleurs était censée être la seule légitime pour toutes les confréries de la discipline de la ville de Bergame et du diocèse entier[16]. Par la suite on en compta environ 150 et l'étude des diverses rédactions de l'unique règle officielle montre une variation (pas toujours un accroissement) dans la périodicité moyenne de la confession, au cours même du XIVe siècle : entre cinq confessions par an et une par mois[17].

On peut espérer que l'histoire des confréries permettra de connaître la diffusion de certaines pratiques. Meersseman a choisi d'étudier certains types de confréries, en particulier celles qui étaient associées d'une manière ou d'une autre à l'Ordre des Frères Prêcheurs, et ceci dans une large zone géographique. Mais ce qu'il nous faut aussi entreprendre, ce sont des études locales en profondeur qui, chacune dans son propre domaine et à sa propre manière, peuvent être révélatrices. Deux études récentes montrent la voie; l'une est celle de Ch. M. de La Roncière sur le contado florentin, ou plus précisément sur la Val d'Elsa où l'auteur a dénombré pas moins de 130 confréries antérieures à 1400[18]; l'autre étude est celle de G. de Sandre Gasparrini qui a étudié et édité les statuts de seize confréries établies à

[15] *Il Movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia – 1260), Convegno internazionale : Perugia, 25-28 Settembre 1960*, Pérouse, 1962; *Quaderni del Centro di documentazione sul movimento dei Disciplinati*, Pérouse, 1965.

[16] Ms. Bergame, Biblioteca civica, Salone, Cassapanca 1, G, 3, 35, fol. 10.

[17] G. Tammi éd., *Lo Statuto dei Disciplinati di S. Maria Maddalena di Bergamo. Dal codice Sigma 3, 2 della Biblioteca Civica di Bergamo*, dans *Il Movimento dei Disciplinati*, p. 262.

[18] C. M. de La Roncière, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin : l'exemple de la Val d'Elsa*, dans *MEFRM*, 85, 1973, p. 33-77, 633-71.

Padoue entre le XIVe et le début du XVIe siècle[19]. Même quand on dispose d'un matériel aussi abondant pour une seule ville, il n'est pas facile de savoir avec certitude combien de ces confréries étaient florissantes à un moment donné. L'exemple de Padoue pose aussi la question des bases sur lesquelles se constituent de telles communautés. Quand une confrérie se forme dans une église qui n'est pas la cathédrale, ni l'église d'un ordre religieux, ni une basilique ou une église qui pour une raison ou pour une autre est fréquentée par toute la communauté urbaine, on peut imaginer que ses membres se recrutent dans le voisinage immédiat de cette église. De Sandre Gasparrini avait pensé que tel était le cas d'une des confréries de Padoue, mais elle découvrit au contraire dans la liste de ses membres la présence de personnes, y compris des prêtres, originaires d'autres quartiers de la ville[20].

Une recherche récemment entreprise sur les confréries de Bergame laisse entrevoir des résultats quelque peu différents. Ici, l'attention a toujours été accaparée par la Misericordia Maggiore, fondée en 1265 et qui connut un énorme succès, à la fois parce qu'elle est devenue une des corporations les plus riches de la province et parce que son activité s'est poursuivie, sauf quelques courtes interruptions, pendant plus de six siècles[21]. Elle ne nous intéresse ici qu'incidemment, dans la mesure où elle a été fondée conjointement par des dominicains et des franciscains; mais alors que la règle exige d'assister deux fois par mois aux sermons de l'église cathédrale, elle ne fait aucune allusion à l'obligation de se confesser[22]. Ce qui nous intéresse plus immédiatement, ce sont les quatre règles de confréries paroissiales qui ont été récemment retrouvées, datant de 1266[23], 1272[24], 1280[25] et de la première moitié du XIVe siècle[26]. Pour chacune d'elles on a

[19] *Statuti di confraternite religiose di Padova nel medio evo*, éd. G. De Sandre Gasparrini (*Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana*, 6), Padova, 1974.

[20] *Ibid.*, p. XLIX-LIV.

[21] A. G. Roncalli, *La Misericordia Maggiore di Bergamo e le altre istituzioni di beneficenza amministrate dalla congregazione di carità*, Bergame, 1912.

[22] *Regola della Misericordia*, ch. 2, éd. G. Locatelli, dans *Bergomum*, 5, 1911, p. 29.

[23] Ms. cité plus haut, n. 14. Je suis heureux de dire ici ma profonde gratitude à deux érudits de la Biblioteca civica de Bergame, O. Bravi et A. Buzzetti, qui ont généreusement consacré leur temps et leur savoir à m'aider dans mon étude des règles des Confraternités à Bergame.

[24] A. G. Roncalli éd., *Gli atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo (1575)*, 5 vol., Florence, 1936-1957, 2, 373-381.

[25] Ms. Bergame, Archivio parrocchiale di S. Caterina.

[26] Ms. Bergame, Biblioteca civica, sala 1a, D, 5, 2.

conservé la liste de leurs membres, qui fournit les noms des adultes mâles – leur nombre varie de 30 à 85 – venant de chacune des paroisses. Grâce à des *matricula* plus tardives, à des listes de dignitaires et à des inventaires de donations, on a la preuve que ces groupes ont fonctionné simultanément tout au long du XIV[e] et du XV[e] siècles. Ainsi quatre églises paroissiales importantes avaient-elles des confréries florissantes, qui s'ajoutaient à la Misericordia Maggiore et aux congrégations de la discipline.

Cette digression sur les confréries paraîtra peut-être un peu longue, mais il fallait montrer qu'elles permirent de contrôler très étroitement la pratique de la pénitence annuelle; et elles semblent, dans le cas de Bergame, s'être intégrées d'une manière beaucoup plus efficace qu'on ne le pensait précédemment dans le cadre paroissial. Comment savons-nous que les gens allaient réellement se confesser, quels moyens avait-on de les obliger ou de les inciter à se confesser régulièrement? La confrérie paroissiale nous fournit des réponses, incomplètes sans doute, mais concrètes.

Les moyens habituels de persuasion auxquels on a recours à la fois avant et pendant la confession n'ont rien de bien original : c'est la menace d'un châtiment et l'offre d'une récompense (en somme le bâton et la carotte). Césaire de Heisterbach dans un de ses *exempla* nous parle d'un prêtre qui revint sur terre après sa mort pour harceler un meurtrier obstiné dans son péché. Le prêtre-fantôme lui décrivait les feux éternels qui l'attendaient, et qui l'attendaient non pas tant pour son meurtre que pour son refus de se repentir[27]. Les écrits abondent en images de ce genre, capables même d'effrayer une dame pieuse, charitable et respectueuse de ses devoirs comme celle dont nous parle le *Liber exemplorum ad usum praedicantium.* Comme elle n'avait jamais confessé un péché qu'elle avait commis *in flore iuventutis*, les démons l'entourèrent à son lit de mort pour un simulacre de procès, prêts à lui fermer la bouche si elle tentait de révéler son erreur de jeunesse. Le prêtre à son chevet eut l'intuition de l'horrible damnation qui l'attendait et réussit à lui faire tout avouer juste à temps, ce qu'elle fit *cum maximo dolore et contricione et continuo proluvio lacrimarum*[28].

Ce sont là, me dira-t-on, des images de châtiment tout à fait traditionnelles; j'en conviens volontiers, mais voudrais cependant faire une observa-

[27] *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, éd. A. Hilka, 3 vol., Bonn, 1933-1937, 1, 161.

[28] *Liber exemplorum ad usum praedicantium*, éd. A. G. Little, British Society of Franciscan Studies, 1, Manchester, 1908, p. 57.

tion à propos de leur caractère traditionnel. Nous sommes en train d'étudier le moment précis à partir duquel les autorités ecclésiastiques ont essayer d'atténuer les punitions, d'être à la fois moins arbitraires et plus souples que par le passé. C'est ainsi que le confesseur, en face d'un usurier, d'un adultère ou d'un pécheur de cet acabit, a désormais le devoir de s'informer des circonstances afin de déterminer exactement la gravité du péché et la pénitence qu'il implique. Après quoi, la personne qui n'avouait pas son péché était vouée aux flammes éternelles de l'enfer. La contrepartie, semble-t-il, du nouvel esprit de tolérance et de compréhension était que l'individu, s'il refusait de coopérer avec le système, était totalement et irrémédiablement rejeté.

L'autre face de la médaille, c'est l'offre d'un gain ou d'une récompense. Le gain premier, immédiat, c'était la possibilité de s'approcher de l'eucharistie pour laquelle la confession était en somme un certificat d'aptitude. Mais dans le lointain miroitait la promesse du salut éternel. En des termes qui auraient pu faire frémir les théologiens – mais ces termes s'adressaient en fait non à des théologiens mais à des prêtres qui devaient prêcher aux fidèles – Césaire nous rapporte le discours que fit un prêtre à un usurier qui entrait dans son église : « Écoute, toi et moi, nous allons en jouer une bien bonne au diable, aujourd'hui. Tout ce que je demande, c'est que tu me confesses tes fautes, que tu renonces à toute idée de les commettre un jour de nouveau, et que tu suives mes avis. Pour ma part, je te promets la vie éternelle ». L'usurier se confessa, comme le fit aussi le meurtrier qui était entré à sa suite[29].

À un niveau plus ordinaire, la confession offrait au pénitent l'occasion de se libérer de sa mauvaise conscience – laquelle était représentée en général par la présence de démons, serpents et autres créatures de cauchemar. Dans un tel environnement, on devait trouver un certain soulagement à se conformer au modèle de bonne conduite.

À l'intérieur des limites que trace la menace de châtiments terribles et la promesse de récompenses radieuses, la principale technique du confesseur était sa capacité de discernement et d'interrogation. Tout comme un prédicateur devait connaître son auditoire, le « sentir », un confesseur devait reconnaître, c'est-à-dire jauger (et tout de suite) la personne venue se confesser. Aux tarifs pénitentiels avait succédé la liberté du confesseur; il y avait bien encore des modèles de conduite, mais à l'intérieur de ceux-ci le prêtre disposait d'une grande latitude pour exercer son propre jugement.

[29] *Dialogus Miraculorum*, iii, 52, éd. J. Strange, Cologne, 1851, 1, p. 169.

Nous en avons la preuve dans les manuels de confession, ou dans le récit de la vie d'un Venturino par exemple: il put un jour renvoyer un pécheur notoire en lui disant: «Ça va, j'intercéderai pour toi» (et, tout de suite, voilà le pécheur qui se convertit miraculeusement); une autre fois, à une religieuse qui se plaignait d'être trop malade pour effectuer la pénitence imposée, il dit qu'il lui suffisait alors de méditer sur la pénitence (et aussitôt la religieuse est miraculeusement guérie de ses maux)[30].

Des listes de questions à poser viennent guider la liberté dui confesseur. Les constitutions d'Alexandre de Stavensby, évêque de Coventry (1224-1227), pour prendre un exemple, mettent entre les mains du confesseur une liste de questions capables de lui donner une image claire de toutes les circonstances dans lesquelles se sont accomplis les péchés confessés : *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*[31]. La liste n'est que très légèrement différente dans un ouvrage de théologie pastorale qui eut une extrême influence, la *Summa Confessorum* (1280) de Jean de Fribourg, où *per quos* et *quotiens* se substituent à *quibus auxiliis*[32].

Moins stéréotypés, mais sans doute largement répandus étaient les petits trucs du métier, ce que nous pouvons appeler maintenant, après avoir apprécié les ruses du prédicateur[33], les ruses du confesseur. L'une d'entre elles consiste à inventer des mensonges constructifs, par lesquels le confesseur admet avoir pensé, ressenti ou agi comme le pénitent de manière à le faire parler davantage, ou au moins à lui apporter un léger réconfort dans sa confusion et son humiliation[34]. Venturino lui-même recourut à une sorte de supercherie – un «bluff» en somme – lorsqu'il se rendit compte qu'une pieuse femme en train de se confesser lui dissimulait quelque chose. «Vous avez un péché plus grave que tous ceux que vous m'avez confiés», lui dit-il. Comme elle le niait, affirmant n'avoir plus rien sur la conscience, il s'agenouilla et se mit à prier. Le temps d'un *Pater noster*, elle avait retrouvé la mémoire : de quoi? L'histoire ne le dit malheureusement pas[35].

Étudions maintenant la confession comme technique. Tout d'abord notons que la nouvelle confession auriculaire était une autre manière

[30] *Legenda beati Venturini*, éd. Grion, p. 62.

[31] Cité par Payen, *op. cit.*, p. 87, 90.

[32] L. Boyle, *The «Summa Confessorum» of John of Freiburg and the Popularization of the Moral Teachings of St. Thomas and of some of his Contemporaries*, dans *St. Thomas Aquinas, 1274-1974 : Commemorative Studies*, 2 vol., Toronto, 1974, 2, p. 258.

[33] Dans la communication de J. Berlioz, *infra*, p. 299-335.

[34] Payen, *op. cit.*, p. 551.

[35] *Legenda beati Venturini*, éd. Grion, p. 61.

d'instruire. Comme supplément à la prédication qui, même excellente, reste impersonnelle, la confession donnait au prêtre l'occasion de corriger des erreurs et des incompréhensions propres à chaque individu à mesure que celles-ci se faisaient jour dans la confession elle-même. Il va de soi que cette forme d'instruction aurait dû concerner surtout des points de théologie morale, mais comme le programme réformateur de Latran IV commençait par un exposé de doctrine, c'est la propagation de cette doctrine que les pratiques spirituelles encouragées par le concile lui-même étaient censées servir. Il s'agit d'une ligne de conduite respectée durant toute la période qui va d'Alexandre de Hales à Bernardin[36].

La question a été posée entre spécialistes de savoir si la confession auricolaire avait été instituée dans le but de défendre l'orthodoxie. G. Le Bras tenait pour l'affirmative tandis que M. Gy maintient qu'il n'y a pas de preuve décisive sur ce point même si, au moment où, au cours du XIII[e] siècle, l'Inquisition fut établie, des théologiens scholastiques n'ont pas manqué de poser la question précise de savoir si la confession pouvait ou non être utilisée pour démasquer et dénoncer les hérétiques. La réponse de Raymond de Peñafort était positive, fondée sur le principe que le confesseur n'était pas obligé de respecter le secret du confessionnal dans le cas d'un individu qui avait abandonné la vraie foi. A l'inverse, Bonaventure et Thomas affirmaient que le caractère sacramentel de la confession n'était pas modifié par les intentions de la personne qui se confessait et que le secret devait être respecté[37]. Cependant, même dans cette dernière manière de voir, l'évêque local devait être averti que les loups rôdaient dans les parages et qu'il lui fallait prendre des mesures pour protéger son troupeau. On imagine mal un prêtre confiant cela – et seulement cela – à son évêque!

Le rôle du clergé fut sans aucun doute renforcé par le programme de Latran IV, quelles que fussent les intentions d'Innocent III et des pères conciliaires. Je cite un *exemplum* tiré du *Liber exemplorum* et destiné à montrer, d'une part, que la confession est une nécessité, et d'autre part, que la seule bonne manière de se confesser est de se confesser à un prêtre. Un homme voyageant de nuit est abordé par un horrible monstre. Réalisant que ce sont ses péchés qui l'ont mis sous l'empire du diable, il invoque

[36] Rusconi, *op. cit.*, p. 270.

[37] M. Gy, *Le précepte de la confession annuelle (Latran IV, c. 21) et la détection des hérétiques. S. Bonaventure et S. Thomas contre S. Raymond de Peñafort*, dans *RSPT*, 58, 1974, p. 444-450.

Dieu : comme il n'y a pas de prêtre auquel il puisse se confesser immédiatement il lui demande de pouvoir se confesser directement à Lui. Dieu aide l'homme tout au long de la nuit en le protégeant avec une sorte de bouclier, mais le monstre est toujours là, terriblement menaçant, et dans son angoisse le malheureux fait plus de vœux qu'on ne pourrait en accomplir pendant toute une vie. Le compilateur de ces *exempla* reconnaît la validité de cette confession faite à Dieu *in medio campo*, mais exalte la valeur plus grande d'une *vera confessio facta sacerdoti, secundum ordinem ecclesie*[38].

La confession fut-elle un instrument politique? Giulia Barone a cité l'exemple du chapitre provincial des dominicains de Rome en 1324, où les moines sont priés d'utiliser la confession pour soutenir le combat de l'Église de Rome contre ses ennemis (en l'occurence Louis de Bavière et ses alliés). Il faudrait étudier aussi l'influence politique des moines confesseurs de certains princes[39].

Il reste à examiner, même si ce doit être fait rapidement, la confession en tant qu'elle est un instrument de contrôle social. Qu'elle l'ait été, ne serait-ce que partiellement, et même avec un certain succès, s'explique par ses liens avec les caractères propres d'une culture urbaine de formation récente et par sa capacité à répondre aux exigences de cette culture.

Celles-ci étaient avant tout des exigences morales. Durkheim a fait remarquer combien la complexité progressive du travail s'accompagne d'une complexité similaire de la moralité[40]. La spécialisation accélérée des tâches, aux XIIe et XIIIe siècles, marqua le passage de ce qu'il appelait une «solidarité machinale» à la «solidarité organique». Dans la communauté restreinte, où la division du travail était relativement peu développée, la plupart des gens faisaient les mêmes choses toute leur vie, et ils les faisaient sans réflexion profonde ni apprentissage spécifique. La moralité dans une société de ce genre était relativement simple et immuable : comme les secrets du métier on se la passait, en fait, automatiquement, sans y penser. Dans la nouvelle économie urbaine au contraire, les individus travaillaient à des tâches hautement différenciées et souvent se trouvaient confrontés à des choix : aussi la moralité dans un tel contexte était-elle relativement

[38] *Liber exemplorum*, éd. Little, p. 51-53.

[39] G. Barone, *L'Ordine dei Predicatori e le città : teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei predicatori*, dans *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1220-v. 1350)*, Rome, 1977, p. 616. Voir aussi, L. K. Little, *Saint Louis' Involvement with the Friars*, dans *CH*, 33, 1964, p. 127-128.

[40] E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trad. G. G. Simpion, Glencoe, 1947, p. 130-131.

complexe, sujette à discussion et à variations. La théologie morale est née en tant que discipline séparée au XIIe siècle, le terme lui-même devenant courant aux alentours de 1160[41], et les intellectuels les plus subtils du siècle suivant ne firent autre chose que s'interroger, disputer et se quereller sur nombre de points importants de la théologie morale. C'est précisément cette complexité qui rendit nécessaire l'invention d'une *via media* entre le ciel et l'enfer qui dessinaient une image de la vie future devenue alors, au XIIe siècle, beaucoup trop simpliste. Ce moyen terme, ce fut évidemment le purgatoire[42].

La confession auriculaire reflétait cette culture et elle fut un instrument efficace d'ordre social parce qu'elle était constituée d'éléments caractéristiques de cette culture; les laïcs étaient capables de la reconnaître, elle leur était accessible. Mais il faut préciser qu'elle était composée d'éléments propres à la culture urbaine et qu'elle était donc particulièrement accessible aux habitants des villes. Tout d'abord, la confession est un exercise scholastique. Elle met en œuvre la forme essentielle de la méthode dialectique, même si cette forme est extrêmement simplifiée. La proposition initiale est réduite à ses termes fondamentaux au moyen de questions. La résolution est obtenue au moyen de distinctions fondées sur des cas. En second lieu, la confession est une négociation entre un acheteur et un vendeur qui vise à produire une pénitence juste. Robert de Flamborough se plaignait de ce qu'il était difficile de trouver quelqu'un qui fût disposé à mettre en pratique la pleine austérité prévue par les lois religieuses. La solution qu'il proposait était une sorte de donnant-donnant progressif dans lequel le prêtre diminuait la pénitence par petits bouts jusqu'à ce que le pénitent consente à l'accepter[43]. Du reste, on note l'usage fréquent d'un vocabulaire de nature commerciale dans la confession, usage qui débouche, au plus tard vers 1230, sur la création du « fonds commun » des.mérites. En échange d'un paiement comptant, une personne pouvait obtenir un crédit sur sa dette pénitentielle grâce à la réserve de mérites et de bonnes œuvres excédentaires provenant de la vie de Jésus, de Marie et des saints[44]. Au cours de la période que nous examinons ici, les indulgences étaient inséparables de la confession auriculaire. Même sans tenir compte des cas de

[41] L. Vereecke, *History of Moral Theology*, dans *New Catholic Encyclopedia*, IX, 1120.

[42] J. Le Goff, *The Usurer and Purgatory*, dans *The Dawn of Modern Banking*, New Haven, 1979, p. 25-52.

[43] Robert de Flamborough, *Liber Poenitentialis*, v, 12-16, éd. J. J. Firth, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts, 18, Toronto, 1971, p. 273-277.

[44] J. H. Crehan, *Indulgences*, dans *A Catholic Dictionary of Theology*, 3, Londres, 1971, p. 84-90.

corruption de la part de confesseurs avides comme ceux auxquels on faisait allusion plus haut, le système tel qu'il était supposé fonctionner était, dans son essence profonde, un marchandage sur le prix. Si l'influence scholastique était plus évidente quand il s'agissait de définir la gravité du péché, l'influence du commerce était à son tour plus forte quand il s'agissait de déterminer la mesure de l'indulgence. En troisième lieu, enfin, la confession, dans le rapport qu'elle instaure entre le confesseur et le pénitent, est une image du rapport entre l'avocat et son client. Le client doit absolument tout confier à son avocat s'il veut que celui-ci puisse remplir efficacement sa tâche. L'avocat – ici il s'agit du confesseur tel qu'il devrait être en théorie plutôt que du confesseur tel qu'il est dans la pratique – n'a pas autorité pour rendre des jugements, mais de par son expérience et son statut professionnel, lui et lui seul a accès à l'autorité qui détient ce pouvoir. Les pécheurs venaient en foule à Venturino parce qu'il les écoutait et puis disait qu'il se chargeait de tout : *Vade, ego rogabo pro te.* Venturino était en ligne directe avec le juge, à qui il parlait en ami et de qui il était en mesure d'obtenir des réponses dans l'instant même[45].

En guise de conclusion, je vous propose d'écouter un sermon de Federigo Visconti qui prêchait aux franciscains de Pise en 1257 : « Qu'elle est grande la bataille qui se livre entre le frère confesseur et le pécheur qui désire la pénitence! Le pécheur dit, par exemple : je ferait tout ce que vous me direz, mais bien sûr vous ne devez pas vous attendre à ce que je renonce à mon amour coupable, à l'usure, ou à la haine et aux rancunes que je nourris envers certaines personnes. Il est donc juste, continue Federigo, que de même qu'un chevalier combat un autre chevalier fort et rebelle, le moine, lui, lutte avec les armes de la raison et de la persuasion, qu'il livre bataille au pécheur pour pouvoir le conquérir spirituellement »[46]. On est évidemment frappé dans ce texte par l'image militaire, mais il faut voir qu'elle était alors parfaitement traditionnelle, et même romanesque : personne dans ce combat ne devait être blessé; ce qu'exaltait Federigo Visconti, ce n'était pas la violence, mais plutôt ce jeu tout en finesse, fait de psychologie et d'intelligence, que la confession était devenue depuis peu[47].

Smith College
Northampton (Mass.)

Lester K. LITTLE

[45] *Legenda beati Venturini*, éd. Grion, p. 62.

[46] R. Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, t. 4, Berlin, 1908, p. 85.

[47] Je voudrais citer aussi un livre que je n'ai pu me procurer en Italie pendant que je préparais cet exposé : T. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, 1977.